

## カントの個体論(Ⅳ)

青 木 茂

### 第九節 カントとヘーゲル

——個体論をめぐる——つづき

(四) 生命の概念 カントにおいて理論理性と実践理性との統一が不可能であるという事実が、ひいては個体認識を不可能とした理由でもあった。逆にヘーゲルにおいては、この統一は、カントの理論と実践の二元論に対していえば、対象意識と自己意識との綜合たる理性の段階であられる。観察する理性にとって現実の個体は、個体性自身と環境からの影響とをそれぞれの契機とする「個体性の法則」(Ph.S.225)を持つものだからである。さらに観察する理性と行為的理性との綜合たる「個体性」という意識形態を生み出す。それは個別と普遍との統一としての即自的かつ対自的な個体(「即自的かつ対自的に実在的であることを自覚している個体性」)(Ph.S.283 ff.)である。個体性は行為する自己的存在であると同時に自身を意識するようになったカテゴリーのことである。<sup>(注1)</sup> 具体的には近代市民社会において独立している市民、<sup>(注2)</sup>「精神的動物の国」の一員たる専門家たち、「自分の仕事に絶対の価値を与えているプロフェッサーや芸術家たち」のことである。

けれどもこの「個性」は意識の発展の一つの段階において現われた概念であるかぎり、精神が辿る旅路の一里塚であり一つの意識形態とみなさなければならない。普遍と特殊とを精神的な個体のなかに統合するための努力は『現象学』の関心の中心をなす（拙稿「カントの個体論」(Ⅲ) 九二ページ以下）。感覚的個物の出現からはじまり、神にして人であるイエス・キリストの受肉という啓示宗教に到るまで、すべて個体である。ヘーゲルの哲学はその独特の意味で△概念▽の哲学であるが、この概念をさししめすコトバとしてヘーゲルは「存在」「一者」「個別性」「主体」といったタームを挙げている(Ph.S.54)。われわれはヘーゲル哲学のいたる所で個体に出会うといわなければならない。

われわれの問題はカントとの比較においてヘーゲル『現象学』全体の性格を個体論として読むことであり、その場合の個体の標識はさしあたりまず生命であり、この生命の「自己」(Selbst)に求められるべきであろう。なぜなら第一に、ヘーゲルにおいてわれわれはその個体概念が『現象学』において展開される意識のなかのいかなる形態として登場するかということよりも、それが個体として限定される仕方、意識の発展のプロセスのなかで論理的に把握される仕方を見ようとしているからである。それが△Selbst▽である。第二に、みずからの実体を同時に主体として把握し表現したばあい、精神がヘーゲル哲学の最も本来的な個体であろうが、生命とその表現である生物とは、まだ直接的な形においてではあるが、概念の形式を自然のなかで実現している最初の個体だからである。さらに有機体をもって内的合目性としながらも、目的は有機体にとってその自然の外に存在するものであり、われわれの認識を越えた直観的悟性によってのみ把握されると考え、かくして個体的存在を批判哲学の枠内で生命として認めることのできなかったカント哲学との相異を最も鮮明に示す概念の一つが生命であり、その自己性だからである。そこからまたわれわれはヘーゲルに独自の無限論や推理論をみることができよう。生命、無限、推理というこの区分はまた形式論理学における△概念▽△判断▽△推理▽の区分にも対応している。

1、さて自然的意識の立場において、意識は「対象的事物に関しては自己自身との対立において、自己自身に関しては対象的事物との対立において」(Ph.S.25)みずからを知るけれども、この意識と対象との相互に否定的な相関関係が具体的な行為としてあらわれてくるのは、有機体としての生命とそれを取りまく環境との関係においてである。ところでこの環境とはカントの場合、外的合目的性によって連関づけられた、有機体を取りまいている世界、「自然的存在者がそれぞれ生存をつづけてゆくためのへ地盤」(Boden)でありへ境位」(Element)である」(§82、V、五〇七頁)。しかしその性質をくわしく調べてみると、そこにはまったく無意図的な作用原因しか見いだされないとカントはいう。なぜか。既述したように(「カントの個体論」(Ⅲ)七四ページ以下)、カントは有機的なものにおける直接的な生命の力を物活論としてしりぞけたからである。外的合目的性といっても、この場合に目的を定立する有機体に根源的な力(生命力)を認めないのであるから、本来欲求の原理がそのような形而上学的原理(欲求の原理はカントにおいてもと形而上学に属するものとみられている。序論 V章、V、二五〇頁)としては成立し得ないのである。ヘーゲルの意味でのへ意識と対象との関係」がカントにおいて成立しなかったように(「カントの個体論」(Ⅲ)九四ページ以下)、ここでも生命とその環境との相関々係は認められない。

これに対して有機的なものの直接的な力(欲求および生命力)をみとめ、環境との関わりの中に生命との同化という統一作用を見いだすならば、そこに概念と実在との直接的統一という直観が与えられるであろう。それはまさしくカントが用意したメカニズムと目的論との「合一」(Vereinigung) (§78、V、四八九頁)というテーマであり、概念と直観、可能性と現実性とを結びつける直観的悟性への道である。この移りゆきをヘーゲルはカントのスピノザ理解を批判しながら次のように解釈する。

「もしもカントがスピノザ的な統一の概念によって理論理性および実践理性と呼ばれる自己流の悟性的統一ではなく、概念と直観、可能性と現実性とが一つのものであるところの直観的悟性の統一という自分の理念を思いえがいていたとしたら、カントはスピノザの統一を、諸物の合目的性、つまり諸物の絶対的結合が欠けている抽象的統一ではなく、絶対的に知性的な、それ自体において有機的な統一と解するにちがひなかったであろう」<sup>(注3)</sup>と。

カント的な二元論をスピノザの一元論によって越えようとするとき、ヘーゲルは一方においてスピノザの唯一実体と多様な様態との関係を目的論として解釈するとともに、カント的な主観的合目的性を生命の実在性とおして客観化しようとする。ドイツ観念論が「目的論的なスピノザ主義」<sup>(注4)</sup>と呼ばれる所以である。

イェナ時代のヘーゲルは有機体について次のように説明している。「非有機的なもの——「これはヘーゲルにおいて生物にとつての未組織な環境を意味している」——に対する有機体の関係は直接的であるとともに媒介されている。直接的であることによつて有機体は直接的な力であり、有機的な流れ（Flüssigkeit）のなかに非有機的なものを基礎づけるためのいわば直接的な痛みである。媒介されたものであることによつてこの二つのものを相互に関わらせるあらゆる関係の根拠である。まことにこれは実体の絶対的統一である。かくして非有機的なものは有機体にとつて、端的に透明なるもの、観念的な非対象的なものとなる」<sup>(注5)</sup>。欲求をとおして環境内の事物は有機体にとつて、快や苦をふくめた享受の対象としてわがものとされるのである。「食べたり飲んだりすることは、非有機的な物をそれらがそれ自体においてあるもの、すなわち直実においてあるものたらしめる。食べたり飲んだりすることは、それらの事物を無意識的に概念把握すること」<sup>(注6)</sup>（Begriffen）である」と。

食べたり飲んだりすることが Begriffen だというのはいかにもヘーゲル的な表現である。普遍者を「喰いつくし消費する」（Ph.S.137）ことによつて個体的生命はおのれの個別的な統一を獲得するのである。このような行動をとお

して有機的生命はその環境との間に知覚とその対象との抽象的、静止的な関係以上の相互的作用を生みだす。外在性とか空間性、構造といった概念は知覚の態度を規定するが、この知覚の静止的な関係の枠を破って「外的な多様性における単一なるものの遍在」<sup>(注7)</sup>という悟性にとっての一つの謎を開示する——まさしくカント哲学にとっては謎というほかないであろう——のは有機的な生命体の環境に対する欲求行動なのである。そこに普遍的生命の実現をみるヘーゲルは、この普遍的生命を『精神の現象学』においては、「単純な無限性」「絶対的概念」さらに「世界霊塊」「普遍的血液」(Ph.S. 125)と呼んでいる。

このような生命の理念、いわゆるヘン・カイ・パンと呼ばれる普遍的な統一的生命の理念は、ドイツ・ロマン主義全体に共通する、いわば同時代人の経験であった。それはカントの『判断力批判』から出発して自然を全体的生命としてとらえたシェリングによって代表されるであろう。友人シェリングの自然哲学に基づいてその生命論を形成していったヘーゲルにとって、生命を思惟することを課題とし、それを概念的に把握する道が早くから模索されていたのである。ヘーゲル思想の発展のなかでフランクフルト時代は個体的生命が最高の概念を形成していたといわれる。<sup>(注8)</sup>

2、ここで生命の概念的把握といっているとき、さしあたり『現象学』の立場への移行を考慮して三つのことが注意されなければならない。

(1) 有限なる生命から無限な生命への移行が宗教であって哲学ではないという「フランクフルト体系断片」(一八〇〇年)の立場が否定され、カントの批判哲学、ヤコブの信仰哲学、さらにシェリングの知的直観の立場を越えて概念的に思惟する理性の立場が確立される。かくしてカント的な最高の理念から哲学をはじめ、この理念を哲学の唯一の内容として認めるような「絶対的客観性」<sup>(注9)</sup>をめざしてすすむことになるのである。

(2) 批判哲学の枠組をまったく越えた無限な生命の實在というヘーゲルの考え方は、 $\wedge$ 実践理性 $\vee$ の主体として、認識論的な「対象意識」の次に、さしあたり即目的な自己意識として登場する。それが古い形而上学あるいは物活論への先祖帰りにならないのは、カントの批判哲学、とくに自由な主体としての $\wedge$ 実践理性の優位 $\vee$ を経過しているからである。くわしくいえば、カントが弁証論において提出した無限なる課題としての理念——まさしく先述したようなカント哲学の最高の理念——は理論的なものではなくしてむしろ実践的なものであり、この実践の主体がフィヒテの $\wedge$ 自我の哲学 $\vee$ をとってヘーゲルにおいて自己意識の契機となつてゐるからである。ヘーゲルはこのことを「精神は、…… $\wedge$ 絶対自由 $\vee$ に基づき現存在を己れの意志として把握する」(Ph. S. 560)と述べてゐる。普遍的な生命がそれぞれの個別体のうちに己れを現わす(有機的な類としてみれば、生命はつねに一つである)のであり、このことによつて、内と外、普遍と個別、連続と不連続、無限と有限、さらに自己と他者、主観と客観、認識と行為といった対立したものの統一体として生命が把えられている。

(3) フランクフルト時代、ヘーゲルは同時代のロマン主義者たちとともに生と運命との分離、対立を $\wedge$ 愛による和解 $\vee$ によつて乗り越えようとしたといわれる。<sup>(注10)</sup>しかし『現象学』においてこの立場は否定される。ヘーゲルが愛において欠けたものをみいだしたからにはかならない。愛の理念に「否定的なものについての真剣さ、苦悩、労苦を欠いているならば、この理念も $\wedge$ お説教 $\vee$ に、いな気の抜けた月並なものにさえなり下つてしまふ」(Ph. S. 20)からである。

生命の統一をヘーゲルが即、自、的、な段階とみなした(Ph. S. 135f.)理由は、人間以外の生物には反省する意識、意識の意識が欠けているからであろう。この $\wedge$ 意識の意識 $\vee$ としての自己意識によつて生命の統一は破られ否定されてし

まうからであり、生命はいまだこれを自覚していない。生命の意識は生命そのものからの分離である。このことに応じて有機的な過程はただ即自的に自由であるに過ぎず、対自的に自由なのではない (Ph.S. 256)。そこに自己意識が加わる時、生命と自己意識との分裂、疎外、矛盾、不幸なる意識が生れる。矛盾という「弁証法の魂」<sup>(注1)</sup>は「反省による自己意識」という生命の断絶とともにあらわれ、この断絶が不幸な意識として経験される。

生命の立場はたしかに無限性を実現しているが、さらに自己意識をとおして理性―精神へと高められてゆくのである。それゆえ生命を越えることのできない自己意識、自由よりも生命をえらぶ自己意識は奴隷なのである (Ph.S. 146)。精神は生命を越え、概念は直観を越えてゆく。若きヘーゲルの汎悲劇主義の思想は、この悲劇を矛盾として、この矛盾をふくむ経験を概念としてとらえる汎論理主義へと展開してゆくのである。

3、カントは「自然目的」としてのみ可能な物の条件を挙げて次のように説明している (§ 65、V、四五〇頁以下)。有機体の諸部分は全体と関係することによってのみ可能であること、部分が相互にそれぞれの形式の原因ともなり結果ともなるという工合に結合して統一された全体を形成すること、この場合、全体の理念は部分およびその総合的经验の認識根拠であると。

自然の産物としての有機体はその内的な構造を経験的に認識するために既に「……のために」という或る種の意志的な原因を前提することが避けられない。有機体をふくむ世界は、それゆえ偶然性と目的の見地を必要とするのであるが、そのことがカントにとってはわれわれ人間の認識のもつ有限性と対応しているのである。既述のように「カントの個体論」Ⅲ、七五ページ以下)、カントは自然の所産である自然目的についてその因果性が「われわれの知るいかなる因果性とも類比をもたない」 (§ 65、V、四五三頁)と述べている。有機体の存在は、結局のところ「機械

的作用原因を統合したものが同時に究極原因による結果として創出される」(同、Ⅴ、四五一頁)場合にのみ十分に証明されうるからである。

このような有機体に関する分析的、機械論的な説明に対して、ヘーゲルはその全体と部分との関係を次のように述べている。「自立的な諸分枝が自分だけで存在するもの、……統一のうちへ還帰するからであり、これとまったく同様に、統一の方もまた自立的な諸形態へと分裂するのは、統一が絶対に否定的な、いいかえると無限な統一だからである……」(Ph.S.136) ㍻。

このような生命の構造とその概念的把握とをヘーゲルは「分割のはたらき」をもった「悟性というなによりも驚嘆すべきあの偉大な、いや絶対的なともいふべき威力のわざ」(Ph.S.29)に耐えることによって可能だと考える。悟性のもたらす分割、抽象から生れる現存在の死に耐えること、「死のなかで自己を維持する生こそ精神の生である」(同)という認識に達する。このような生へと「個体(個人)を無教養の立場から知識へみちびくこと」「普遍的な個体(一般的な個人)のなかにあらゆる契機がそれぞれ具体的な形式と固有の形態とをもって現われてくること」(Ph.S.26)の記述、厳密に言えば自然的意識に現われる現象知と実在知との対話が『現象学』の課題となる。カントがその認識論からしりぞけた「自然目的との類比」についてはむろんのこと、そもそも自然を精神との類比——同一においてとらえるヘーゲルの発想は、両者を媒介する最初概念として「生命」をみいだす。個体論としての『精神の現象学』はかくしてまず生命の概念に結びつくのである。

(注1) 個体は『大論理学』の範疇論についていえば「本質」(Wesen)に対応している。『現象学』と『大論理学』とのこの対応関係についてはヘーゲルの研究がある(Otto Pöggeler: Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Kap. D.

S.170. ff. Freiburg/München 1973.



- (注2) J・イポリット・市倉宏祐訳『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』上巻、四〇四頁(岩波書店一九七三年)
- (注3) G.W.F.Hegel: *Glauben und Wissen*. 1802. S.35. *Philos. Bib.* Bd. 62 b. Hamburg. 1962.
- (注4) V. Delbos: *Le Spinozisme*. p.119 f. (拙論「スピノザにおける知的直観の問題」—個体の認識と精神の自由—『東京女子大学論集』一九六九年三月 参照)

(注5) G.W.F.Hegel: *Jenaer Realphilosophie*. 1805/1806 S.118. *Philos. Bib.* Bd. 67. Hamburg. 1969.

(注6) G.W.F.Hegel: *a. a. O.* S.120.

(注7) G.W.F.Hegel: *Wissenschaft der Logik. II* Bd. 1813. S.222. *Philos. Bib.* Bd. 57. Leipzig. 1948.

J・イポリット・宇津木・田口訳『マルクスとヘーゲル』六頁より引用(法政大学出版局 一九七〇年)

(注8) ヴァン・ブラフト「ヘーゲルの精神現象学及びそれ以前の諸書におけるへ生と死の戦い」の思想について」(『哲学研究』四九九号、二七頁)。

(注9) G.W.F.Hegel: *Glauben und Wissen*. S.13.

(注10) イポリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』上巻、二二七頁以下。

(注11) イポリット、前掲書、二五九頁。

(五) 無限判断について ヘーゲルにおいて生命の立場は無限性を実現しているといわれた。なぜなら生命とは自己

との同一性であり、フィヒテのことを借りれば自己自身との自同性である。この自同性は自己であるとともに自己に対して自己を区別している、すなわち自己ならぬ他者において自己なのであり、この同一性と不同性という対立し矛盾するものの同一性こそ無限性だからである。それゆえ無限性とはヘーゲルにおいて「何かある仕方限定されているものが、むしろこの限定の正反対であるという純粋な自己運動の絶対的動揺である」(Ph.S.126)といわれる。

無限性は有限なものから切り離された絶対者、あるいは矛盾対立の彼岸にそのイデーとして立つものではなく、対立を廃棄するはたらきそのものである。生命は即自体における無限性の実現である。対自的な無限性、すなわち無限性がまさにそれに対して無限性として対象であるところの意識は自己意識となる (Ph. S. 126)。

この対立と統一との、同と不同との「相互転換としての無限性」(Ph. S. 126)は「無限判断」と呼ばれる。例えば、生殖の器官は最高の生命の完成を示す器官であるとともに放尿の器官である。E・M・レマルクが小説『凱旋門』のなかで主人公のラヴィックにつぶやかせた「忘我恍惚の器官が、同時に排泄の器官でもあるように、ちゃんと悪魔が仕組んでいる」<sup>(注1)</sup>という台詞はまさに無限判断である。最も高貴なものと最も賤しいものが一つに結びついている。その対立と矛盾に耐えるものが精神である。精神の威力とは「否定的なものに面と向ってそれを直視し、そのもとに身をおくこと」のなかにあるといわれるが (Ph. S. 30)、無限判断こそ精神のもつこの否定に耐える力、その矛盾と対立に耐える力を端的に示すものであろう。

1、以上述べたようなヘーゲルに独特な無限性の概念をカントとの比較において考えてみたい。カントの場合「無限判断」(Aは非Bである)は周知のように「制限的判断」であり (B. 95, B. 98) そこからみちびかれた質のカテゴリーは「制限性」(Limitation)である。例えば「靈魂は不死的である」は形の上では肯定判断でありながら述語に否定的なものをふくみ、これによって「靈魂を不死的な存在物という無制限な外延のなかに入れること」(B. 97)を意味するだけであって、靈魂の概念についていささかもその内容を肯定的に規定することにはならない。不死的なものを除去した意味空間の外延は不定的なままに残されているのである。

カントの「無限概念」について考える場合にこの「不定性」(indefinitum)ということとは重要な意味をもつ。な

ぜならカントにおいて「無限性の真にへ超越論的∨な概念は、或る与えられた量を測定しつくしても単位の継次的綜合は決して完結するものではない、ということ」(B. 460)、すなわち、この綜合の進行がどこまで行っても限りがない、という意味での無限だからである。

カントにおいて世界は空間的に「有限」な(経験的意味において)延長物体の多様として現象する。現象における有限な統一からはじまって思惟を介した表象のなかに合成せられてゆく。これが「単位の継次的な綜合」の意味であり、その綜合が完結せず全体性をもたないということは、この進行の過程が「不定的」だということになる。「われわれは決して絶対的限界なるものを想定してはならない。むしろいかなる現象をも条件付きのものと見なして、これをそのまた条件であるところの他の現象に従属させ、この現象に向って更に進行を続けねばならぬというほかない。かかる背進はへ不定への背進∨(regressus in indefinitum)である」(B. 548)。世界は時間および空間に関して無限でも有限でもないという第一アンティノミーの消極的解決とは、さらにアンティノミー一般に関していえば、既述のように(「カントの個体論」(I)二ページ)カントがテーゼとアンティテーゼのいずれにも反対していることを意味する。「如何なる経験も絶対的に限界づけられていない」という否定的命題は、これを肯定的に言い直せば、テーゼ、アンティテーゼをそれぞれ独断的主張として排除する意味では或る種の制限的判断を意味し、遡行が不定的に終りなくつづくという意味での無限判断となるであろう。現に達した系列としては有限でありながら、遡行の限界を制限する根拠となるからである。

カントの無限判断からみてもこの制限性は「否定と実在性との綜合」(B. 111)である。この相対立するものの綜合という契機はヘーゲルにつたえられる。無限判断という名称そのものもヘーゲルはカントから学んだのである。<sup>(注2)</sup>ただヘーゲルの場合、この綜合―綜合―のなかに対立そのものの否定、すなわち有限者の対立の完成、いいかえれば、

否定を反定立に転化させずに完成しなければならぬ。そのためには否定は無限否定ではなくして「限定された否定」(Ph.S.49)でなければならず、この規定は全体として「肯定的なもの」(同)たることを要する。それゆえカントの無限概念は、消極的であり可能的なものにとどまり、無限遡行あるいは無限進行の「不定性」はヘーゲルのいう「悪無限」になる。なぜなら、この不定性は有限なものにおいてその都度自己を越えるということだけであつて単に有限性を否定するものとして、この有限性に相対する無限、相対的な無限でしかないからである。「絶対的全体性」という理念は条件の系列における背進的綜合に一つの規則を指定するだけである。背進的綜合はこの規則に従つて条件つきのものから遂次に一切の条件を介して無条件者に向うが、しかし無条件者は経験のうちに存在しないのだから、かかるものには達しようがない」(B.538)。

全体性は客体のなかに現実的なものとして思惟さるべきではなく、従つて、われわれは決して端的に無制約的なものには到達し得ない。全体性は決して構成的概念ではなくして悟性的認識に対する単なる統制的概念を意味する理性概念——理念——である。あるいは客観の完全な概念に到達するためにわれわれはいかにそれを提示したらよいかを示す規準なのである。

さてカントがアンティノミーの批判的解決のために示した $\wedge$ 可能的無限 $\vee$ という考え方に対して、ヘーゲルの場合、その $\wedge$ 現実的無限 $\vee$ は、カント的なアンティノミーに現われたテーゼおよびアンティテーゼの「それぞれの規定がいわば自己の限界へ移行することによって自己崩壊を引きおこした<sup>(注3)</sup>もの」と、みなすことができる。カント的な二元性の世界は消失し、それらを包含する肯定的な全体が回復されるのである。「二種の現実としての内なるものと外なるもの、あるいは現象と超感覺的なものといった諸対立は、もはやここには現存しない」(Ph.S.123)のである。

対立の止揚や完成ということは運動の絶対的な静止や安らぎのみを意味するのではない。むしろ反対に無限性は純粹な運動の絶対的動揺と言われる。無限性はこの運動の「魂」なのである (Ph.S.126)。無限判断がその対立と矛盾とに耐える精神の力を予想したように、無限性とは力の無限をあらわす。

物の性質を力の外化とみるヘーゲルは、この力の法則に関して独自の無限論を形成することになる。無限を全能なる神の力との類比によってとらえる考え方は既に新プラトン派に由来し、中世のボナベントラの哲学にも明瞭に指摘されているといわれているが、近世哲学においては神の無限なる意志に仮託して、人間の自由意志の無限を説いたデカルトを挙げることができよう。相対立する二つの力が対立したままで一つの運動をそこに実現しているというイメージは、人間の意識の分裂、葛藤、対立とその緊張に耐える精神の力というイメージと容易に結びつき、そこに無限性という共通の性格を指摘することができる。

2、これとまったく対比的な思想がカントの不定無限、可能的な無限といった考え方である。もともと自然学に関して機械論をとったデカルトもこの立場に立ち、それはロックやヒュームなどの経験論に受けつがれている。けれどもカント自身は「不定無限への進行」を「無限への進行」(progress in infinitum) から区別して論じている (B.542f.)。その相異は、前者が純然たる外延量について、つまり世界全体の無条件的量に達しようとするときの進行(または遡行)であり、後者は「 $\wedge$ 全体 $\vee$ が経験的直観において与えられている場合」のその内的条件の系列における脊進である、という点に認められる。前者は純然たる量に関するアンティノミーの解決として、つまり「世界は時間的、空間的に究極の限界をもたない」(B.548)という結論を積極的な答として与えるときに示される。すなわち「世界現象の系列における脊進は世界の量を規定するものとしては不定への背進である」(B.549)と。後者、す

なわち、直観において与えられた全体を分割する場合には、つまり質的な実在性に関するアンティノミーの解決の場合には、単純に「その背進が $\wedge$ 不定への背進 $\vee$ と名づけられてはならない」(B. 552)のである。けれども無限分割が可能であるところのこの与えられた全体についても「この全体が無限に多なる部分から成り立っているということ」は許されない」のである。「弁証論」のこの箇所において、 $\wedge$ 連続の合成 $\vee$ という伝統的な難問を前にしてカントの語り口は非常に慎重である。なるほど背進によって到達される一切の部分は与えられた全体のなかに「集合」(Aggregat) (B. 552) としては含まれているかもしれないが、それ自身不定的につづく分割の全系列はそのなかに含まれていないからである。けれども $\wedge$ 与えられた全体 $\vee$ という概念によって無機的物体のみならず、とくに無限に組織されている「有機的物体」(organischer Körper) を考えた場合、流石のカントもここで奇妙な「自己矛盾」に陥ること告白せざるを得ない (B. 555)。つまり無限な背進は、ついに完結することのない不定的な無限系列とみなさなければならぬにもかからず、その全体がまさに無限であるような質的な実在的な部分は全体として与えられており、完結しているともみなされているからである。

$\wedge$ 与えられた全体 $\vee$ を無限なる空間という直観的表象として考えるならば、その無限分割の可能性は現象の「連続量」(quantum continuum) について容易に適用しうるであろう。けれども第一アンティノミーの解決から生れた無限への $\wedge$ 不定的な背進 $\vee$ を指示する理性規則は、残念ながら「分離量」(quantum discretum) に適用した場合「妥当しえなく」(B. 554) のである。分離量は自然学において伝統的に、不可分な力の単位でありさらに生命である。或る物質がどこまで有機的に組織されているか否かを決定しうるのは、カントの場合「経験」(B. 555) だけである。けれどもこの経験において与えられた全体という物体の概念にはあきらかに無限のプロセスが現実化したものとして見いだされる。ここには単に量的ではない質的な無限が与えられている。現実には $\wedge$ 飛んでいる矢 $\vee$ がそうであ

り、生命がそうである。カントの批判哲学はこの「経験」を説明することができない。そしてこの無限が単に概念（カントの意味における）のうちに存在するだけで直観のうちに在るのではないと考えるのである。これに対してヘーゲルはこの物体において、とくに有機的な自然的産物において、概念と實在との直接的統一の直観を持つのである。「八質的な√無限が与えられている」ということはその限定の中に無限の過程をふくむ個体もまた与えられている、ということに外ならない。この個体―実体が生命であり、さらに主体であるという考えはカントにはまったく認められない。この実体を自己意識あるいは概念に結びつけるプロセスを八意識の経験√として対自化してゆくところにヘーゲルの個体論が成りたつのである。カントとヘーゲルの無限論の相異もここから生れてくるものと思われる。ただこの直観がヘーゲルにおいては概念としてとらえられることになるから――無限の過程をふくむ判断は直観的表象を越えた概念において統一される――無限判断と概念の立場とは同じものになるといわなければならない。

3、普遍と特殊の総合的統一としての個体が「純粹理性の理想」（B. 604）としてカントにおいては人間的理性の到達し難いイデーであることは既に述べた通りである（「カントの個体論」（I）一三ページ以下）。この人間理性の本来的な理想を現実にもつ場合にのみ、物についてのそれ自身一般的な概念は自分自身によってあますところなく規定され、個体をあらわすものとして認識されるのである（B. 604）。

個体はそのものについての一般的概念が余すところなく規定されたときに認識の完成された形態として現われるのであるから、そこに無限過程がふくまれているとみなさなければならぬ。これはライプニツのモナドと無限の関係を考えてみても明らかであろう。単に不定的無限のみをみとめ、それを越えた知性的直観（概念的直観）を拒否したカントにおいては当然のこととして個体の認識は成立しない。逆に個体の限定を可能としたヘーゲルの場合につい

て、この個体限定の論理を無限判断との関わりにおいてあらためて考えてみよう。

(1) 普遍的生命とはこれを個別的な生物の側からみれば、有機化されていない自然を摂取して自分のものとする普遍化、客観化の過程であり、人間的個体についていえば社会化の過程である。他方、実体としての普遍的生命の側からみれば、みずからを個別の生命とし個体化してゆく主観化の過程、人間が自己を主体として確立してゆく過程である。普遍的生命の個体化と個別の生命の普遍化という運動はヘーゲルの観念論（有限者がそれに対してつねに否定的にかかわる統一的な全体を観念的に定立しそれによって否定を限定しなければ、この無限過程は悪無限に陥るであろうから）を規定している精神の二重の運動を示すものである。すなわち ①実体（この場合には普遍的生命）が自己自身を外化（放擲）して自己意志（個別の生命）となる運動である（個体化）。②逆に個別意志が自分自身を外化して存在者の形をとり、へ普遍的√自己となる普遍化の運動である。

実体は生命（主観、個体）となり、主観は普遍の実体となる。この二重運動を同一性判断としてとらえるところに思弁的な無限判断があり、個体があり、あるいは同じことだが概念が成り立つ。

(2) 無限判断を介したヘーゲルの個体限定の論理からみれば、カントの種概念、類概念によって自然を体系的に記述する方法はどのように批判されるであろうか。ヘーゲルはその近世哲学史のなかで、次のようにカントを批判する。「〔カントの場合〕この悟性の秩序は決して即自かつ対自的ではなく主観的なものとどまるといわれる。かくして理性にとってはその自己との純粹な同一性の形式以外に何も残らなくなる。そしてこの形式は多様な悟性法則や悟性関係やまた悟性がみいだす級・種・類などを組織すること以上には達しないのである。理性または表象としての自我と外的事物とは、両者とも相互に端的に他者として相対し、そしてそれがカントによれば究極の立場である。動物はかかる立場に立ち止らない。むしろ実践的に統一を生み出す……」。



(3) それではヘーゲルの場合に真の意味での概念的関係、類(普遍)―種(特殊)―個(個別)の関係が自然においてみいだされるであろうか。明らかに否である (Ph.S.219 ff.)。そこに「偶然性としての生命」あるいは「地」(Erde)が個体化の原理たる質料として「類に暴力を加える」、「類の場合とは本性を異にしている区別項を類の体系化に対抗して抬頭させる」(Ph.S.219)と言われるのである。自然には精神が欠けているから、あるいは自然とはかくされた精神だからであり、普遍的個体としての「地」、すなわち非有機的自然あるいは環境の未知なる影響が個体の形成を偶然的なものの手にゆだねるからである。概念の単一性が形相における個体化の原理である(「カントの個体論」(Ⅲ)九二ページ)のに対して「地」は質料におけるそれである。

「地」が普遍的個体としてヘーゲル哲学における個体化の原理となっているのは、ヘーゲルにおいてさえ(あるいはヘーゲルも、また言うべきか)類を遂次に限定して最低種にまでは到りうるとしても、それを越えて個体にまでは到達できないからである。自然界には概念あるいは理性が充分にはみいだされないことを意味している。「自然は生命というおのれの普遍者からいきなり現存在の個別態のうちに転落するだけである」(Ph.S.220)。「自己意識は民族の内部においては普遍性から特殊性にまで下降するだけであって個々の個性性にまで下降する……」(Ph.S.335)ことはできないのである。全体への信頼が辛じて普遍的自己を生みだすだけである。

かくして自然界における個体的生命は「普遍者との無媒介な統一においてなるほど類を形づくるけれどもただ数としてしか限定されない」(同)のである。個別生命相互の間の差異は数的差異を示すにしか過ぎないし、その活動はその個体的生命にとっては「八各自の点」に限局されているに過ぎない。それゆえこのような生命を意識することとは、イポリットが巧みに表現しているように「自分の前に現われたものが真の生命ではなく、一つの偶然に過ぎないことを認める意識」<sup>(注5)</sup>なのである。自然は精神の疎外態であるといわれるとき、自然的生命についてみれば、それは

否定の媒介において自己に還ってこない。個別生命は「その内なるものによって種としての自分の限定を越えて立ち、これを見捨てる」のであり、これを普遍的個体（質料としての「地」）の側から見れば、「個別性は同時にこういう普遍的個体であるのではなく……普遍的個は有機的に生きるものの外に出ている」（Ph.S.218）のである。

ここから真に個体といえるものは、自己意識をもった人間の場合についてのみ、従ってまた真の普遍はこれら人間の人間関係（ヘーゲルの言えば自己意識と自己意識との関係）についてのみ言えることがあきらかとなる。人間は言葉を使う動物だからであり、個人はただ他の個人のなかに自己を反映した場合のみ、つまりへわれわれとして生きる場合にのみ個体となるからである。自然観察においてはただ与えられた物（Ding）のうちに個体をみいだそうとしていた意識が自己自身に回帰してくる。「観察において存在の形式を遍歴し終えたところのカテゴリーが今や対自存在（自覚存在）の形式において定立されることになる」（Ph.S.253）。

自然から歴史へ、あるいは物の不透明さに代って「事」（Sache）の透明な人間的世界が、個性の本質である仕事（Werk）とともに新しく登場してくる。

（注1） E・M・レマルク、山西英一訳『凱旋門』上巻、三五頁（新潮文庫一九五五年）

（注2） H.Schmitz: Hegel als Denker der Individualität. S.104. S.115. Anton Hain Kg. Meisenheim/Glan. 1957.

（注3） イポリット、前掲書、上巻、一八二頁

（注4） 三宅剛一『学の形成と自然的世界』六二六頁、弘文堂 一九四〇年

（注5） イポリット、前掲書、上巻、二五九頁

(五) 推理論 「自己は物である」という無限判断は己れ自身を止揚する無限性の意識をもって受けとられなくてはならない(Ph.S.254)とヘーゲルは述べている。いいかえれば、この命題において主語と述語とがそれぞれ固定した持続的命題として考えられるのではなく、主語は述語に、述語は主語に転換し——「物は自己である」——、両者は「同一性命題」(Ph.S.51)に帰する。

ところで無限判断において主語と述語との結びつきおよびその転倒は、直接的であり媒介の形式は排除されている。しかしこの判断が内的統一にまで高められ、「判断の両項の必然性と媒語とを出現させる媒介運動」(Ph.S.360)となることによって推理(弁証法的推理)へと転換するのである。無限判断という契機そのものが無媒介体から媒介体あるいは否定態への「過渡態」(Übergang)(Ph.S.253)なのである。われわれの場合に於いていえば、形式論理学における概念、判断、推論は、生命、無限判断、弁証法的推理の形をとっており、類—種—個という一般論理学における分類の原理はあらためて普遍性—特殊性—個別性の推論的運動となる。対立するものの無媒介的な直接的一致という無限判断と、媒辞によってそれを連結する推理という二つの論理形式が結合したり分業したりして『現象学』は「その内実のゆたかさと共に論理的形式のゆたかさにおいてオーケストラの魅力を与える」<sup>(注1)</sup>とシュミッツは述べている。無限性の本質は自己自身との無媒介的な反対であるから絶対的矛盾そのものであり、無限判断はむしろ青年期の著作の中心におかれている。これに対して「推論はイデアリスムスの原理である」という命題も既にイエナ大学就職論文(一八〇一年)に記述されているが、<sup>(注2)</sup>『現象学』以後の著作のなかでその形式は洗練されてゆく。無限判断がその無媒介的な直接性のゆえに八質的弁証法Vの性格を強く帯びているのに対して、推理論は和解と連続性を基調とした八量的弁証法Vの色彩が濃厚である。否定の否定は肯定として実体を回復する運動が推理論においてより明確な形をとる。

1、この推理論による生命の認識をヘーゲルはどのように考えているであろうか。

まずヘーゲルは有機体を「絶対的流動性」(absolute Flüssigkeit) としてとらえる (Ph.S. 193)。この流動性が否定的本性をもつのは区別項を止揚することによってである。けれども否定は既述したように(本論文七〇ページ)「限定された否定」であって無限否定ではない。この止揚する運動も、区別された分枝であるところのそれぞれの区別項を「それ自身として存在する諸部分」(fürsichseiende Teile) たらしめること、いいかえれば、実体の流動性を阻止し、実体との連続性を拒否しながら、みずからを普遍者のうちに解消せしめることなくそれ自身として存立していることを予想している。ここに個別的生命すなわち有機体の出現がみとめられるのである。有機体とはそれゆえ流動性(過程)と区別項(部分)との否定的統一である。このような有機体の事実をヘーゲルは「有機体の個性がおのれ自身との統一を得ることに於いて諸区別項の流動である」(Ph.S. 137) とか「有機体とは過程を備えながらこれを概念の単純性のうちに所有するような対象である」(Ph.S. 193) と説明している。

有機体において現われたこのような流動性は有機体における全体と部分との関係においてのみならず、思惟の形式と内容とが内的に結合して、ともに事実の本質を形成し、事実自身が変化し同時に形式を動かしてゆく弁証法論理の思弁的性格をよくあらわしている。この流動性に対応するのが移行であり、論理学における推理論である。

2、この推理論は有機体の形態化 (Gestaltung) の過程に関して次のように説明されている。

「有機的なものの形態化の推理において、媒語 (Mitte) には種と種の個別的な個性としての種の現実体とが属している。もしかりにこの媒語が自分自身において類の内的な普遍性と地の普遍的個性性という両極を具えているとすれば、この媒語は自分の現実体の運動に即して普遍性を表現し、また普遍性の本性を具え、かくして自分自身

を体系化しつつ展開することであろう」(Ph.S.219～S.220)

この文章でヘーゲルが接続法しか用いていないのは、前項で述べたように、「普遍的個性性」という「地」の原理は、生命という個体にとってはどこまでも外的な偶然的な現実であって、媒辞の両極としてそのなかにふくまれていないからである。真の個体は、ヘーゲルにおいては生命においてではなく精神において、いいかえれば、自己意識と自己意識の相互承認をとった「我なるわれわれ」と「われわれなる我」という普遍と個別の総合として成り立つ(Ph.S.300)。有機体の媒語の説明にひきつづいて次のようにヘーゲルは述べている。「じつさい意識はこのような具合に普遍的な精神とこの精神の個性性、いいかえると感覚的な意識との間に媒語として意識の諸形態化の体系を具えているのであり、しかもこの体系は全体にまで己れを秩序づける精神の生命としてのものである」(Ph.S.220)。

個体の限定にとってこの推理論は決定的な意味をもつ。へこのもの√という感覚的個体が「このもの」だと思念されたものから多くの「このもの」をとって一般的な「このもの」に到る思惟の運動は、「このもの」を意識するはたらきのなかに既に推理が働いているからにほかならない。個体的生命の推理による限定は次のようになる。「だから我々は√一つの推理が成立しているのを見る。この推理において一方の極は普遍者としての、言いかえると、類としての普遍的な生命であり、これに対して他方の極は個別者としての、言いかえると、普遍的な個体としての同じ生命である。そうして媒語は両極から合成されたものであって、一方の極は媒語のうちに限定せられた普遍性あるいは種として嵌り込み順応しており、これに対して他方の極は本来のあるいは個別的な個性性としてこの媒語に順応しているようである」(Ph.S.218)。

普遍と個別の統一を確立することが『現象学』の関心の中心であるとすれば、推理論はその真理を表現するための原理であり、その本務はへ普遍が個別であること√の論証をめざすことだといえよう。弁証法的個体とはこの普遍と

個別との矛盾的統一であり、この統一の証明が推理においてはじめて完成されるのである。逆にこの推理のプロセスをとらずに「真に自存的な媒介 (wahrhafte fürsichseiende Vermittelung) を経る」となく、いきなり個別性へと転落する」(Ph. S. 220) のは既述したように生命の個別性であって、この個別性は普遍者との無媒介的な統一において類を形づくるとしても単に数的一としてしか限定できないのである。

3、次にヘーゲルの推理論をカントのそれと比較してみよう。

カントにおいて理性推理にあらわれた理性の本務は、「つねに悟性を拘束しているところの条件づきの綜合から、悟性が到底達成し得ないような無条件的綜合へ上昇するにある」(B. 390) と言われる。この無条件的綜合による与件の限定が個体の限定になるのだから、カントでも個体の限定が可能だとしたら推理の形をとるであろう。カントにおいても理性は本来推理の能力である。推理は一般的に言えば大前提にふくまれている普遍的概念と小前提の個別的概念とを、この二つの前提に共通の媒語が結論において媒介し結びつけるところに成り立つ。その場合に媒語の意味が二義的であるならば、形式論理学でいう「媒概念多義性の誤謬」が成りたつ。

例えば純粹理性のアンティノミーは次のような弁証的論証に基づくカントは述べている (B. 525)。

**大前提** 条件付きのものが与えられていれば、このものに対する一切の条件の全系列もまた与えられている。

**小前提** ところで感官の対象は条件付きのものとしてわれわれに与えられている。

**結論** 故に条件付きのものに対する条件の全系列は与えられている。

この結論が正しいとすれば、われわれは条件付きの与件を汎通的に限定された個体として認識することができるで

あろう。カントにおいても純粹理性による認識の理想が達成されたことになる。しかしここには弁証的虚偽 (dia-  
lekischer Betrug) (B. 528) がみとめられる。なぜなら大前提における「条件付きのもの」という媒概念は超越論  
的な意味に解された理念の対象としての物自体であり、小前提における「条件付きのもの」とは経験の意味における  
現象だからである。この推論の誤謬——それは形式的には正しいがもともと虚偽の推理をするような超越論的根拠を  
そなえている (B. 399) ——をカントは「大前提と小前提とに現われる媒概念をそれぞれ異なる意味に解したために  
生じた虚偽」 (sophisma figurae dictionis) (B. 528) と呼んでいる。先述した八媒概念多義性の誤謬である。

それゆえこの推理における相矛盾する媒語の二義性 (物自体と現象) を直接的無媒介的に同一とみなす——物自体  
は現象であり、現象は物自体である——ならば、それは明らかにヘーゲルの無限判断となる。また媒語そのものがそ  
れぞれ両極に分解し、それぞれの限定を相互に交換することによって、まったく反対のものへと移ってゆく弁証法的  
推理が成りたつであろう。媒語の両義性そのものが媒介され止揚されることによって、媒語は虚偽ならぬ真理の推理  
を成りたしめるからである。

4、かくしてヘーゲルの絶対知にとって、推理をとおして物は完全に限定された個体として把握される。感覚、知  
覚、悟性に対応して対象はそれぞれ直接的なる存在、限定性、本質として現象するけれども、全体としてみれば、  
「普遍者から限定性を通じて個別性に到るところの、あるいは逆に、個別性から止揚せられたものとしての個別性乃  
至限定性を通じて普遍者に到るところの推理であり運動である」 (Ph. S. 550)。

このような規定をとおして「意識は対象を己れ自身として知らなくてはならない」のである。絶対知に到る過程に  
おいて「自我の存在は物である」という無限判断の第一の頂点、「物は自我である」、いいかえれば、物は自我との

関わりにおいてのみ在る（有用性）という第二の頂点、物が本質あるいは内なるものとして知られるという道德的自己意識、すなわち第三の頂点たる良心、意識と自己意識のやわらぎを示す第四の頂点たる啓示宗教、これらの頂点を遍歴して実質的にも最後の頂点たる絶対知へと昇りつめた意識（絶対精神）において個体論は完成するのである。

無限判断から推理への移行において注目しなければならないことは、無限判断の無媒介性、直接的な対立とその矛盾の統一とが、そのものとして一つの過渡態だということである（前出、七七ページ）。例えば対象を観察する理性の頂点たる頭蓋論において「精神は一つの物である」（Der Geist ist ein Ding）という無限判断は対象意識から自己意識への過渡を示すものである（Ph.S.253）。

ヘーゲルの弁証法はカントの実践理性の優位を介して把握されなければならない、という哲学史上の通説をここに思い合わせてみよう。カントはその推理論の弁証的虚偽を暴露することによって形而上学的認識能力としての思弁的理性の無力を証明する一方で、純粹理性が実践理性へ転換しなければならないことを強調する。「要するに思弁的理性から経験を超越して認識すると称する越権を奪い去らぬかぎり、わたしは、自由、および「靈魂の」不死を、わたしの理性に必然的な実践的理性使用のために想定することすらできないのである」（B.XXXf.）。

このような実践哲学への転換に対するヘーゲルの批判は、一方でこれを継承しながら、他方、カントにおける理論と実践との二元論的な併立がそこに論理的媒介をみとめていないこと、単に抽象的な自己立法と形式主義（個体としてではなく単に普遍的なものとしての道德的自我）にとどまり理念の実現という具体的実践としては捉えられていない、ということであった。しかるに理論と実践との統一は既に有機体のその環境に対する適応行動において現われている。有機体の存在そのものが既に一つの概念なのであって単なる客観ではない。「カント的な理論の究極的立場に動物は立ち止っていない」（前掲七四ページ）のである。その行動あるいは行為の経験とその対自化が理論と実践と



の二元論的対立を媒介する論理を生むのであり、その論理として生命の論理が、さらに無限判断と推理とが挙げられるのである。「観察する理性」はいまや己れ自身を介して己れを現実化しなければならない。対象意識から自己意識への過渡を示す文章にひきつづいてヘーゲルは次のように書く、「こうして意識はもはや己れを無媒介的に見いださんと欲するのではなく、かえって己れの行為によって己れ自身を實現しようと意志する」(Ph.S. 253)云。

この自己意識の頂点を示すものは、観察する理性の頂点すなわち頭蓋論の無限判断をそのまま倒錯した「物は自我である」という有用性の世界であり(Ph.S. 551)「それによって純粹透見としての自己意識は「自足的な現実意識となる」(Ph.S. 413)。あるいは「個別的意識は自分が直ちに普遍意志であることを自覚する」(Ph.S. 416)。けれどもこの頂点は「絶対自由の恐怖」へと没落する。なぜなら「単純で不撓な冷やかな普遍性と、非連続性で絶対に冷酷で利己的で点的な自己意識」(Ph.S. 418)という両極に分解したまま間になんらの中間項を見いださず「両極の関係は全然無媒介的な純粹否定」すなわち無限判断だからである。ついで物を単に存在の直接性に従ってのみならず、本質あるいは内なるものとしてとらえる道徳的自己意識(Ph.S. 424 ff.)——ここに道徳意志は物自体を与えるというカントの實踐理性の立場が考えられている——<sup>(注3)</sup>の立場が定立される。この立場が「ずらかし」(Verstellung) (Ph.S. 434 ff.)と実行型良心とをとって「美しき魂」(Ph.S. 445 ff.)にいたったとき、この美魂そのものも「現実性を欠き、純粹自己と、これを外化して存在となし現実に転換せねばならぬ必然性との矛盾のうちに、動きのとれなくなつたかかる対立の直接態のうちに止まっている」のである。

この直接態は対立を調停する媒語の役割を果たすことができない。「美しき魂」は、肺患にかかって夭折したノヴーリスや精神の薄明のうちに晩年を終えたヘルダーリンに擬せられるように<sup>(注4)</sup>(Ph.S. 470)「運命から身を守ることができず憧憬のうちに死を迎えるのである。なぜならこの場合の現実化とは純粹普遍性と、義務として理解された精神的な

ものとの自己同一性に対する「つまづき」<sup>(注5)</sup>を意味するからである。

精神はこのつまづきを越え、美しき魂と現実との、あるいは批評型の良心と実行型の良心との赦しを成就させ、そこに「和解」(Versöhnung) (Ph.S. 470) が生れる。和解をとおして現われた精神とは絶対精神、すなわち「普遍的な本質としての己れ自身についての純粹知をその正反対の知のうちに、すなわち絶対に己れのうちに存在する個性としての己れについての純粹知のうちに直観する精神」に外ならない。ここにおいて普遍であると同時に個体である絶対精神、あるいは概念が実現するのである。

このような運動へとみちびき、赦しと和解を可能にしたものは何か。それを「表象」するものが啓示宗教における神の子にして人の子であるイエス・キリストの十字架上の死である。「対自存在(個別存在)をではなく単純化を以て己れの本質としているところのものが己れ自身を外化し放棄して死に移り、そうすることによって絶対実在と己れ自身との $\wedge$ 和らぎ $\vee$ を得ることとなる。なぜならかかる運動においてその精神たることを示すからである」(Ph.S. 540)。

無限判断における対立する主語と述語との直接的無媒介的な相互転換、分化対立した両極をふくむ媒辞を介した推理、このことによって「神の本性と人間の本性という二つの本性が同一である」(Ph.S. 529) ことを啓示するキリスト教の真理が直接的(表象として)に実現されていることをわれわれは知ることができるのである。十字架上のイエスの死を介した神と人間との和解は、美魂と実行型良心との相互承認やゆるし、神の自己否定としてのみずからの人間化と、その否定——否定の否定——の論理化である。媒概念多義性の誤謬は無限判断と推理を介して真理を実現する。啓示宗教における実体(キリスト教の神)は、頭蓋論、純粹透見および良心という無限判断の頂点を経過することによって絶対知として主体化される。実体は同時に主体であり、普遍的にしてかつ個体であるという意味でヘーゲ

ルの個体論はここに完成する。

(注1) H. Schmitz: a. a. O. S. 139.

(注2) H. Schmitz: a. a. O. S. 101. S. 137. けれども一方でイエナ時代最初の論理学(一八〇一年)では推理は「概念の悪しき実在性」を示すものとも言われている。無限判断という直接的無媒介的な矛盾の統一と推理による連結と媒介とを統一しようとする努力が『現象学』のテーマになり、それ自身が一つの矛盾の統一なのである。「このエーテルそのものが学の根拠であり、地盤である。すなわち知一般である」(Ph. S. 24)。なお金子武蔵訳『精神の現象学』、上巻、六三二頁(岩波書店一九七一年)、檉山欽四郎著『ヘーゲル精神現象学の研究』一四四頁以下(創文社一九六一年)をも参照

(注3) 金子武蔵、前掲訳書四五四頁

(注4) H. Schmitz: a. a. O. S. 140. 金子武蔵訳『精神現象学』、下巻、三九〇頁訳注(岩波書店一九五二年)

(注5) W. Marx: Hegels Phänomenologie des Geistes. S. 72. Frankfurt a. Main. 1971.

(七) **精神と時間** ヘーゲルにおいて精神が空間としておのれを外化するとき精神は自然となる。けれども既述した

ように(本論文七五ページ)、この自然において精神は個体をみいだすことはできない。もう一度ヘーゲルのテキストを引用しよう。「自然は生命というおのれの普遍者からいきなり現存在の個別態のうちに転落するだけである」(Ph. S. 220)。ここにヘーゲルは自然の無力をみとめ、また自然の偶然的運動が生みだされるのだという。その理由をヘーゲルのいえば、自然は自己を認識する精神に対してのみ精神であるに過ぎず即自的にはロゴスであるが対自的にはロゴスではないからだ、ということになろう。したがってまた「有機体の自然はなんら歴史をもたない」(Ph. S. 219)といわれるのである。ものではなく人間すなわち個人としてもその類の実体を規定して種(民族)にまで下ることは

できる。しかし種は依然として普遍であって個別的個性性に達することはできない。人倫の段階においては「自己意識の行為にふくまれる全体に対する安らかな信頼」(Ph.S.335)が普遍的自己を生みだすにすぎない。

自然において個体認識の原理は貫徹していない。従って個体はそれ自身偶然的な、普遍者からの転落としてしか捉えようがないということは、このように認識している人間の認識能力そのものの有限性、あるいは限界と考えられないであろうか。いうまでもなく人間はその身体的生命を通して自然とつながっているからである。

1、カントにとって個体の限定をめざす理性の宇宙論的推理がその目的を達成できないのは、その遡行する推理の歩みが時間の系列に従うからであり、それを忘れるところに推論の誤謬が生れるのである。「条件づきのものが与えられていれば、このものに対する一切の条件の全系列もまた与えられている」という大前提は(本論文八〇ページ)時間の秩序から離れていわれている。条件づきのものとその条件との総合は、継次的総合、すなわち時間による総合にふくまれるなんらの制限をもともなっていない。従って大前提の議論は物自体に関するそれであって人間の認識としてはまったく成立し得ないであろう。

ところでカントにおいても——丁度ヘーゲルにおいて時間が空間の真理であるといわれているように——時間<sup>(注1)</sup>は、「空間表象が単に外的直観の根底に存するアприオリな形式である」(B.38)のに対して、「一切の直観の根底に存在する必然的表象である」(B.46)。ヘーゲルにおいても空間の真理が時間であるのは、「点」が対自的に自立する可能性の条件として、「今」を措定するからである。カントにおいて、われわれ人間が認識を問題にする場合には、まったく知性的な概念の作用といえども、それを現実<sup>(1)</sup>にひきおこすに際して、つねに感性的表象と結びつかなければならぬのである。空間の覚知も空間の諸部分の総合として継次的であり、従って時間のうちに起り、一つの系列を

ふくむのである (B. 439)。悟性の論証的歩みがつねに時間の図式を必要とし、かくして偶然性をまぬがれないという事実こそ (§ 77、V、四八七頁) 人間の有限な認識の特質なのである。個体が存在するかしないかは、与えられた被制約者から制約者へとさかのぼるへ遡行∨あるいはへ背進∨の歩みの仕方からのみきめられるのである。個体の認識が不可能だというカントの議論も結局はここに基づいている。

2、へ対象意識∨の冒頭においてヘーゲルは感覚的確信の内容が「時間と空間とにおいて」ひろがってゆくと述べている (Ph. S. 79) この場合ヘーゲルがカントの「時間・空間は感性的直観の形式である」という命題を思い合わせていたことは確かであろう。時間と空間は感覚的個物を指示する「このもの」の両側面である「いま」と「ここ」という意味をもっているからである。なるほどそうであろう。しかし単に表象をうけとる能力、すなわち「受容性」(Rezeptivität) (B. 33) である感性的な直観の形式としての時間と空間とに対して、それに対応する「いま」と「ここ」には必ずそれを指示する意識の働きが加わらなければならない。従って今度はこの意識の働く場合に依じて無数の「ここ」と「いま」が生れ、感覚の個別性は知覚の普遍性へ移行するのであり、同時に、この意識の働くへ場合∨を規定する時間と空間は、純粹量としての時間と空間とは異なった意味を帯びてくる。すなわち時間と空間という形式はこの世界の中に「位置」(situs) をもってくる。このことはデカルトの解析幾何学に対するライプニツの「位置の幾何学」という発想のなかに認められるが、カントとヘーゲルの場合、その相異の理由をさぐっていけば、前項「意識と対象との関係」についての両者の発想の基本的相違にみちびかれる。

それゆえ『現象学』の序言において (Ph. S. 38 ff.) ヘーゲルは単なる抽象的量の学問としての数学における時間と空間の取り扱い方を批判し、時間は「今」の「否定の否定」であり、従って「そこに存在する概念そのもの」(der

daseiende Begriff selbst) だと述べることになるのである。この「否定の否定」は精神の「否定の否定」という最も根源的なはたらきと対応しており、ヘーゲルにおける精神と時間との関わりを示している。

ではヘーゲルの時間は、カントのような悟性とはまったく異質な、有限にして受動的な感性的直観という性格を持つていないか、というところではない。時間そのものが生成消滅する存在の抽象作用、一切を産みだしてはその産児を喰い殺すクロノスなのである。<sup>(注2)</sup> 時間とは有限なる存在における否定性そのものである。このクロノスたる時間を精神は完全に概念化し「抹殺」(tilgen) (Ph.S.558) しなければならない。ヘーゲルの場合、実体を自己意識に、あるいは概念に結びつけるものは経験であるから、この経験——意識のおこなう経験——のなかに現存しているかぎり、繰り返すように「時間とは現にあるところのものの概念そのもの」であり、「空虚なる直観として意識に表象された概念であり」「精神は必然的に時間のうちに現象する」(Ph.S.558) ことになるのである。

ところがカントでは超越論的統覚は時間のなかに墜ちない。なるほど統覚は「われ思う」として現象の認識のなかにつねにともなわれるけれどもどこまでも形式的な意識一般にとどまり、みずからを意識の運動として——すなわち自己(Selbst)として——時間のなかに具体化され、受肉することはないのである。超越論的統覚はへ生命なく、友なく、孤独である。これと反対にヘーゲルの場合、この必然性のゆえに自己意識は即自の直接性を運動させることになるのであるが、この開示さるべき即自に対して概念が直観されるのが時間である。「だから時間はまだ自己完成を終わっていないところの精神の負うべき運命として必然性として現象することになる」(Ph.S.558)とヘーゲルは誌している。<sup>(注3)</sup> この事態は「精神はその自己実現において否定の否定として規定された時間のなかへ墜ちる」とも説明されよう。巧みな表現である。『現象学』の課題は、この時間の中へ墜ちた精神を時間的发展——歴史——をのり越えて、時間そのものの克服をとおして絶対知にまで高めること、実体が同時に主体であり、真の普遍と個別との統一体——個体——

を実現することである。精神のみが時間を持ち、従って歴史をもつ。生命とは「空間としてはしっかりした形態を具えているから、時間の単純な本質としてへ自同性」(Sichselbstgleichheit)なのである」(Ph.S.136)。有機体の自然が歴史をもたず、生命が即自的な自己意識といわれる所以である。

それでは「精神の生命」ということはいかにして可能であるか。この様な問いが生れるのは、人間が即目的には生命としての自然であり、精神が現在化するためには生命がなければならないからである。自然は、否定的媒介が己れを通じて自己に帰っていない疎外態であり、この疎外態の意味が時間なのである。だからこれに対するヘーゲルの答えはそれ自身パドックスだと言わなければならない。なぜなら一方において絶対的に自己と合致しているかぎりにおいて、この精神は否定の否定としての時間を越えた永遠の今であるが、他方、同時に、この精神は絶対概念として深淵 (Abgrund) であり、「この深みのうちに、自己のうちに止るという意味において時間でもある」(Ph.S.564)といわれるからである。このパドックスをヘーゲルは「絶対精神のゴルゴタ」とも呼んでいる。自己に帰っていない精神、つまり否定的分裂のなかにいる精神の状態がここにある。それは亡びて根拠へと帰らざるを得ないものであり、そのほかにはあり得ないという必然性の意味において、時間の運命が語られているのである。自然的生命の偶然性と個別性が普遍的運命との和解を通して、普遍にして個別である個体をそこに現わしたといえよう。しかしそれ自身のもつ矛盾は、普遍すなわち個体の論理として弁証法の魂となるのである。その魂をになう身体は自然的生命としての人間である。

「個体ハ言イ現ワシ難シ」(individuum est ineffabile) という古典的命題は、カントにおいて純粹理性の理想としていわば認識の彼岸にかかげられ、人間の認識をみちびくイデーとなり課題となった。その前提として、カントに

は伝統的な個体論は形而上学的実体論であり、それはみずからの批判によって否定され崩壊したという自負あるいは自己理解がある。これに対してわれわれは、カント自身が特殊性の問題、あるいは新しい個体論の展開を『判断力批判』において提出しようとしながら、それは反省的判断力によって、単なる主観的目的論に辛じて達し得たことを辿ってきた。そしてこのカント哲学との比較において、その成果を批判的に継承したヘーゲルが個体論を『精神の現象学』——これは個体を経験する自然的意識と実在知との対話ということができよう——として展開した論理を概観したのである。このようなわれわれの発想は八言イ現ワシ難イ∨個体を常識や感情にあるいは内面の神託に訴えることなく、概念の労苦を通じて八自己のもの∨とすること（Ph.S.57）が『現象学』において哲学的意識のまとも、に、たち向うべき課題であると考えたからである。ヘーゲル哲学はこの意味において単なる普遍主義でもなければ独断論でもない。むしろ普遍的な運命、必然性、威力、脅迫、偶然、さらに実体の夜に対していかに個体を守るかということ、ヘーゲルの基本的な問題だったのである。<sup>（注4）</sup>

けれどもその結論はきわめてパラドクシカルである。意識が言い現わし難いものに直面して自己の直観のうちに閉じこもるとしたら（感覚の私念性）、そもそも知識は存在しないであろう。存在したとしてもきわめて限定されたものであろう。カントが「触発」という感性の受動的な作用から認識論をはじめたとき、そしてこの認識論の限界に個体を置いたとき、いわば知の此岸と彼岸とに知を限るものとして個体があったのである。一方は感覚的個体であり、他方は純粹理性の理想としての個体である。この知の此岸は動物に対してすら開かれているし、彼岸は信仰によってこれを越えることができる。

ヘーゲルにとってはこのような限界は、直接的感覚的個物としても、あるいは超越的理想としても存在しない。普遍的承認を拒絶することによって、言い現わし難い個体を守ろうとした美しき魂は自滅せざるを得ないのである。け



れども個体を完全にとらえ得たと考えたとき、それは言葉や概念の普遍性に引き裂かれて個体であることをやめてしまうのである。そして「言い現わすことのできないもの」(das Unausprechliche)は真ならぬもの、理性的でないもの、単に私念されたにすぎぬもの、として否定されるほかない(Ph.S.88)。物と言葉との、あるいは現実と概念との、経験と学との基本的な矛盾がここに認められる。この矛盾を魂としたヘーゲルの論理は、この論理によって個体を完全にとらえることによってこれを普遍者へと転換させたのである。ヘーゲルの普遍主義に対していえば、個体は言い現わし難いという立場をつらぬいたカントの方が節度をわきまえた個体論者だということになるであろう。この場合にも「最高の論理的帰結ほど非論理なものはない。なぜなら、それは最後に至って急変する不自然な現象を生み出すから」というゲーテの言葉が妥当するように思われる。<sup>(注5)</sup>

(了)

(一九七八、五、一二)

(注1) G.W.F.Hegel: Encyclopädie der philo sophischen Wissenschaften. hrsg. v. G.Lassan. §57. Philos. Bib. Bd. 33. 1930.

(注2) G.W.F.Hegel: a. a. O. §258.

(注3) M.Heidegger: Sein und Zeit. S.433. 1927.

(注4) Schmitz, Hypolite, 櫻山欽四郎、それぞれの前掲書参照

(注5) K・レーヴィット・柴田治三郎訳『ヘーゲルからニーチェへ』上巻、八三頁よりの引用(岩波書店 一九五二年)